

Des lieux de pèlerinage comme cadres de la mémoire : l'exemple d'un sanctuaire franco-algérien

Michèle Baussant

Volume 15, numéro 1, 2007

Mémoires et usages religieux de l'espace

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/017633ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/017633ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baussant, M. (2007). Des lieux de pèlerinage comme cadres de la mémoire : l'exemple d'un sanctuaire franco-algérien. *Théologiques*, 15(1), 43–68.
<https://doi.org/10.7202/017633ar>

Résumé de l'article

Cet article s'intéresse à la question du sanctuaire comme cadre de la mémoire, en analysant la transposition d'un lieu de culte marial de l'Algérie à la France, à la suite de l'exil sans retour d'une population dispersée et hétérogène, les Européens d'Algérie, qui vit ses expériences passées comme rejetées de part et d'autre de la Méditerranée. Il s'attache à examiner dans un premier temps les similitudes et les caractéristiques distinctives des deux sanctuaires, lesquelles mettent en lumière les contours d'une relation différentielle au passé. Il conduit dans un second temps à discuter la notion de lieu de mémoire, en suivant les analyses de Maurice Halbwachs sur les relations entre mémoire dite collective, temps et espace.

Des lieux de pèlerinage comme cadres de la mémoire : l'exemple d'un sanctuaire franco-algérien

Michèle BAUSSANT

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux
Centre national de la recherche scientifique, Paris

En août 1962, l'Algérie accédait à l'indépendance, à la suite de 132 années de colonisation française. En quelques mois à peine, les populations d'émigrants français ou originaires d'autres pays¹, installés parfois depuis plusieurs générations, et de Juifs d'Algérie, dont la présence sur le territoire était bien antérieure, quittaient² le pays. À l'exception des émigrants français, les uns et les autres partageaient entre autres le fait d'avoir acquis le statut de citoyens français³ pendant l'époque coloniale.

Pour la population européenne d'Algérie, ce départ s'est soldé notamment par la perte du territoire et par l'effondrement des réseaux relationnels. Cette expérience, difficilement intégrable à une élaboration ultérieure et ne trouvant pas ou peu de confirmation dans les cadres du présent, semble se restreindre désormais à un « temps mort » et illégitime (Altounian 1990, 84). Elle renvoie à une fracture identitaire peu susceptible d'étayer les fondements d'un sentiment durable d'appartenance et d'un projet commun.

1. Parmi les émigrants, on trouve principalement des Italiens, des Espagnols et des Maltais. Mais l'Algérie attire également des Grecs, des Libanais maronites, des Irlandais, des Portugais, des Hollandais, des Allemands et des Anglais.
2. Au 31 décembre 2002, le nombre des rapatriés était de 1 483 321, dont 969 466 originaires d'Algérie, soit 2/3 du nombre total. Les rapatriés d'Afrique du Nord représentent 95 % de l'ensemble (Diefenbacher 2003).
3. Le décret Crémieux est maintenu et publié dans le Journal officiel de la République française du 9 octobre 1871. Il ne s'appliquait qu'aux Juifs indigènes et à leurs descendants nés dans les territoires conquis en 1870. Il ne concernait donc pas les Juifs des Oasis et des confins algéro-marocains qui seront annexés entre 1872 et 1906. Ces derniers ne pourront acquérir la citoyenneté qu'en 1946 et accéderont au statut civil de droit commun en 1961.

Le désaveu et l'oubli du passé de la population européenne d'Algérie, dont la présence vient rappeler à la France son histoire coloniale, ont accru la difficulté des parents à léguer un passé devenu comme « hors-la-loi », le silence ayant recouvert par deux fois leur expérience migratoire — vers l'Algérie, puis d'Algérie —, forgeant un patrimoine de nostalgie et de souffrance. Lorsqu'il n'existe plus, ou presque, de médiations matérielles avec le passé, comment les individus vont-ils intégrer leurs expériences au sein d'une identité historique ? Comment transmettre une mémoire, des valeurs quand les cadres de références de ces derniers n'existent plus, si l'on tient, avec Maurice Halbwachs, que « la pensée du groupe trouve, dans les représentations qui lui viennent de ces conditions spatiales, un principe de régularité et de stabilité » (1938, 13) ?

L'étude ethnographique des sanctuaires mariaux franco-algériens et de leur transposition de l'Algérie à la France, après l'exil de 1962, éclaire l'analyse de ce groupe social dont l'ancrage matériel n'est plus véritablement visible. L'édification d'un sanctuaire catholique a entre autres pour fonction de marquer un événement extraordinaire, qui fait en quelque sorte rupture et est réactualisé à l'occasion du pèlerinage. Mais là n'est pas son seul intérêt. Cette pratique à la fois exceptionnelle, éphémère et récurrente articule deux rapports contraires à l'espace, l'un s'appuyant sur un ancrage nécessaire et l'autre recouvrant une forme d'extraterritorialité mémorielle, deux dimensions qui nous intéressent ici tout particulièrement : en effet, le pèlerinage est caractérisé par l'existence d'un lieu saint consacré, souvent reconnu par une élection divine ou surnaturelle, par une mémoire ou par la présence de reliques d'un saint. Le lieu est déterminé par son association, conjointe ou séparée, à une géographie sacrée, à une accessibilité géographique difficile, à l'apparition d'êtres surnaturels ou encore à des miracles. Sa valeur propre et singulière, indépendante du culte qu'on y célèbre, constitue la sacralité du lieu. Il représente un espace rituel, associé à un événement toujours susceptible d'exégèses nouvelles, fussent-elles limitées, qui participent à « le maintenir présent comme donateur de sens » (Micoud 1991, 50), autorisant l'expression d'une diversité de perceptions véhiculées par les pèlerins eux-mêmes. Par ailleurs, le pèlerinage est caractérisé par le déplacement collectif et individuel, lointain ou proche, vers le lieu : « l'une des fonctions essentielles du pèlerinage est d'instituer une rupture sur la grisaille quotidienne. Il constitue, selon Alphonse Dupront, une sortie hors de l'ordinaire, une évasion » (Raphaël 1973, 20). C'est cet aspect dynamique et de rupture du pèlerinage qui a été mis en avant par certains auteurs (voir notamment Dupront 1987 ; Turner 1990 ; Turner et Turner

1978 ; Raphaël 1973 ; Morinis 1981) : le déplacement, quand bien même il pourrait être associé au régime général des observances, reste un événement extraordinaire, engendrant « son propre registre de dévotions [...] et d'attentes » (Albert 2000, 122).

La transposition en France après 1962 de lieux de culte mariaux édifîés en Algérie pendant la colonisation oblige à travailler sur ce « paradoxe » interne à la définition du pèlerinage, à travers les contradictions que soulève son analyse microsociale⁴. Certaines formes visuelles du passé y sont mises en scène et rendues signifiantes par la coprésence, même temporaire, des acteurs sociaux sur un même territoire topographiquement délimité, et leurs performances rituelles. Ces formes viennent contredire la représentation officielle de l'histoire coloniale et proposent une autre temporalité que la temporalité historique linéaire. Parmi ces sanctuaires, celui de Notre-Dame de Santa Cruz⁵, transposé d'Oran à Nîmes, se distingue notamment par l'investissement dont il fait l'objet. Quel enjeu sous-tend la reconstruction de ce lieu en France ? Pourquoi choisir un lieu religieux et un temps éphémère pour se retrouver, mettre en scène et transmettre certaines formes du passé ? Et de quelles formes s'agit-il ? Comment saisir la singularité de ces lieux et de ces temps qui rendent cette mémoire résonnante pour les acteurs sociaux ?

Dans cet article, ce n'est pas tant à la nature et au sens particulier de ce site de pèlerinage en tant que cadre religieux d'actes de dévotion et lieu d'attente thaumaturgique que je m'intéresserai, même si cette dimension est bien présente. Mon propos, qui s'inscrit dans une démarche ethnologique⁶

4. Ces contradictions ont été soulignées par J. Eade et M. Sallnow (1991). On peut néanmoins questionner ici l'usage critique fait en général des travaux de V. Turner, qui semble parfois quelque peu réducteur quant à l'analyse et l'utilisation par cet auteur de la notion de *communitas*.
5. Il ne s'agit pas d'un cas isolé, puisque d'autres sanctuaires et lieux de culte catholiques algériens ont connu un semblable dédoublement : c'est le cas, par exemple, de la Basilique de Notre-Dame d'Afrique (Alger), qui en France a été transposée entre autres à Carnoux-en-Provence (Bouches du Rhône), à Théoule-sur-Mer (Alpes-Maritimes) et à Toulon (Var), de la statue de Notre-Dame de Stora (Stora), dont le culte se poursuit à La Seyne sur Mer (Ver)...
6. Les entretiens ont été menés dans les divers lieux d'installation des Européens d'Algérie (en particulier le Gard, la Côte d'Azur, la Charente-Maritime, le Var, l'Hérault, les Bouches-du-Rhône et la région parisienne), entre 1996 et 2003. Les terrains d'observation ont eu lieu à Nîmes de 1995 à 2000 et sur d'autres lieux de pèlerinage transposés de l'Algérie à la France entre 1996 et 2005. À ces données viennent s'adjoindre d'autres sources, telles que les archives (municipales et départementales, d'Outre-Mer, privées), des reportages documentaires, la presse nationale métropolitaine, régionale, catholique et pied-noire.

et s'appuie sur une étude de terrain, sur un recueil d'entretiens⁷ et sur l'analyse de sources diverses, est de questionner la manière dont peuvent être recréés dans le présent, à travers un sanctuaire et son pèlerinage, à la fois un lieu et un temps qui n'existent plus et une forme de contre-mémoire. En ce sens, je n'envisage pas la manifestation comme un simple épiphénomène, mais comme un phénomène qui condense au sein des mêmes lieu et temps plusieurs dimensions — religieuses, historiques, économiques, sociales ou encore politiques. Cette perspective n'entend pas davantage définir le type de rapport au passé qui s'exprime alors comme « la Mémoire » des Pieds-noirs (voir Baussant 2002a ; 2002b). Mais il s'agit de montrer comment ce lieu tangible, à la fois matériel, fonctionnel et symbolique, sans cesse repris, revisité, réagencé depuis sa création en Algérie jusqu'à sa transposition en France, constitue un carrefour où se croisent différents chemins de mémoire et se mettent en scène des moments clés du passé, repris dans le présent pour en faire un passé signifiant.

1. Le sanctuaire de Notre-Dame de Santa Cruz à Oran

Le premier sanctuaire se trouve à Oran, en Algérie. Il a été bâti entre 1949 et 1959. Il prend la forme d'une basilique de style néobyzantin à coupoles⁸, entourée d'un cloître et surplombée par un campanile sur lequel se dresse une Vierge monumentale de plus de cinq tonnes, sur le moule de la Vierge de Fourvière. S'ajoute à l'ensemble une grotte en briques, destinée à recevoir les statues de Notre-Dame de Lourdes et de Bernadette. Avant 1949, il se présentait comme une minuscule chapelle construite en 1851, à laquelle on avait ajouté par la suite le campanile. Cette chapelle avait été édifiée pour abriter la statue d'une Vierge miraculeuse, Notre-Dame del Salud,

-
7. Cette étude, centrée sur le pèlerinage, privilégie les individus qui se rendent le jour de l'Ascension, et/ou à un autre moment de l'année, au sanctuaire de Notre-Dame de Santa Cruz à Nîmes. La représentation des Européens d'Algérie qui ne participent pas au pèlerinage reste ici proportionnellement minorée par rapport aux personnes qui fréquentent le sanctuaire. Le cadre d'enquête a aussi conduit à une représentation partiellement majorée d'individus originaires d'Oranie, nés en Algérie avant 1962, par rapport aux personnes de l'Algérois, du Constantinois et aux descendants nés après 1962 dans un pays autre que l'Algérie.
 8. En 1959, la nouvelle église de Santa Cruz est nommée basilique, bien qu'elle ne puisse pas porter ce titre, puisque le code de 1917 le réserve seulement à certaines églises qui ont acquis ce droit soit par la coutume, soit par un indult du Saint-Siège. Voir à ce sujet, le Code de Droit Canonique de 1917, Livre Trois : « Des choses », Deuxième partie : « Lieux et temps sacrés », Section 1 : « Des lieux sacrés », canon 1180.

appelée aussi Notre-Dame du Salut et Notre-Dame de Santa Cruz. Cette statue a été représentée sous plusieurs modèles, dont la plus connue demeure la dernière en date de 1949, la Vierge de Murillo. C'est cette dernière, pèlerine, qui fit à cette époque le « Grand Retour », c'est-à-dire le tour de l'Oranie, manifestation calquée sur le Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne en France⁹, et qui sera ensuite « rapatriée » en France quelques années après le départ des Européens d'Algérie. C'est sous les modèles de la Vierge de Murillo et de la Vierge monumentale de Fourvière que Notre-Dame de Santa Cruz semble la plus populaire auprès des catholiques de l'Oranie.

Le sanctuaire de Santa Cruz a été édifié en Algérie aux débuts de la colonisation, sur un site qui avait déjà abrité une chapelle espagnole au XVI^e siècle. Il est entouré de deux ouvrages de fortifications datant de la période espagnole — le bordj el-Djebel, ou fort de Santa Cruz, dédié en 1698 à la Sainte Croix du Seigneur, et le fort Saint-Grégoire —, ainsi que d'un marabout érigé vers 1425 par un disciple de Sidi Bou Médine. L'association du sanctuaire avec la paroisse Saint-Louis¹⁰ et le fort espagnol de Santa Cruz, dont il portait le nom, souligne la filiation tracée *a posteriori*, faisant passer le nom de Santa Cruz du « Castillo » à la montagne, de la montagne à la future chapelle votive, et de la chapelle à la statue de la Vierge. Différentes strates se dessinent ainsi d'emblée dans la mise en place du lieu de culte.

Le fait qu'il s'agisse d'un lieu topographiquement localisable est important, si l'on admet qu'une de ses fonctions, et non la moindre, est d'assurer l'ancrage de la mémoire collective dans le territoire, qu'elle contribue en retour à façonner, exprimant la nécessité sociale d'un positionnement entre passé, présent et futur (Debarbieux 1995). « Un groupe religieux, plus que tout autre, a besoin de s'appuyer sur un objet, sur quelque partie de la réalité

9. On peut faire remonter la naissance de cette manifestation en France en 1938, à Boulogne, lors du 4^e congrès marial national. En 1942, une statue passe la ligne de démarcation et est emmenée jusqu'à Lourdes. Le Grand Retour naît officiellement le 28 mars 1943 et s'achève en août 1948 (Perouas 1983). En Algérie, ce sont les Amis de Notre-Dame de Lourdes en Oranie qui concurent, semble-t-il, le projet du Grand Retour.
10. Le sanctuaire de Notre-Dame du Salut était associé à la première église paroissiale de la ville, bâtie sur l'emplacement de l'ancienne église des Espagnols, alors désignée sous les vocables du Christ-de-la-Patience et de Notre-Dame Sainte Marie. Elle fut achevée en 1679 par les Espagnols, sur l'emplacement d'une ancienne mosquée et avec les matériaux d'une synagogue. Elle fut ensuite dédiée, par les Français, d'abord à Marie (Notre-Dame Sainte Marie d'Oran), puis à saint Louis.

qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne pas changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment et que les idées et les expériences se renouvellent. » C'est en ces termes que M. Halbwachs (1968, 162) observait que de certains lieux on attend généralement qu'ils marquent la continuité des valeurs et du territoire, et du monument, qu'il garantisse, sur le mode de la trace et du signe, cette pérennité. Parce que la structure même et les symboles associés au sanctuaire peuvent exprimer des valeurs fondamentales du groupe qui s'en réclame, ils rendent sensible son « identité » et assurent une fonction de ciment social.

La légende cultuelle à l'origine de l'émergence du sanctuaire raconte comment la Vierge intercédait en 1849, en faveur des habitants d'Oran, pour arrêter, en faisant tomber la pluie, une épidémie de choléra qui décimait les nouveaux arrivants et la population autochtone. Ainsi fut institué le pèlerinage à Notre-Dame de Santa Cruz, accompagné de sa légende cultuelle à travers laquelle la prise de pouvoir des Français en Algérie est présentée comme un droit : elle institue la continuité légitime des chrétiens sur la terre d'Algérie, brisée par la rupture de « l'invasion islamique ». Quant à la Vierge, elle représente la figure pérenne du christianisme en terre algérienne, venant assurer l'antériorité des chrétiens et leur ancrage, par-delà la rupture de l'émigration vers l'Algérie. Véritable figure tutélaire et référence communautaire, ce symbole apparaît fondamental dans le contexte de la colonisation, condensant les dimensions politique, militaire, maternelle et féminine. Il définit les limites extérieures de la communauté, tout en traçant une continuité avec la France, par le lien forgé avec Lourdes, et avec l'Algérie, par le biais du rappel de l'Afrique christianisée des Romains. L'orchestration de ce culte durant la colonisation, qu'on ne peut détacher de l'essor en France du culte marial au XIX^e siècle, est aussi liée au sentiment patriotique et à l'effort du clergé pour rattacher les émigrés, dont beaucoup en Oranie venaient d'Espagne, à une tradition locale. Les rituels se déroulant dans le cadre des pèlerinages s'offrent dès lors « comme des bricolages puisés au kaléidoscope des références sociales, identitaires, religieuses ou néo-sacrées. Chaque individu peut les vivre en référence à son système de valeurs, réalisant la synthèse de ses diverses affiliations » (Segalen 2002, 121). Dans ce contexte, le sanctuaire et son icône sont progressivement conçus comme un cadre d'identification et un symbole d'une unité sociale définie par un territoire¹¹.

11. C'est surtout sous l'impulsion de M^{gr} Durand, évêque d'Oran, qui fait vœu en 1939, au nom de toute l'Oranie, de construire à Santa Cruz une basilique, qu'elle tend à devenir le centre religieux de la province.

2. La création d'un espace urbain et d'un espace sacré à Nîmes

L'émergence du sanctuaire est liée à la construction d'une cité d'urgence en septembre 1963, destinée à loger une partie des Européens d'Algérie. Cette cité deviendra le quartier du Mas de Mingue, situé à la périphérie est de Nîmes, à plus de quatre kilomètres du centre-ville. À cette date, l'installation des familles européennes d'Algérie¹², principalement originaires d'Oranie, bouleverse en profondeur un espace en grande partie encore non bâti. Ce regroupement n'eut qu'un temps, ainsi qu'en témoignent les mouvements de la population européenne d'Algérie à Nîmes même, dans le département¹³ et au-delà. Reste que dans les dix années qui suivirent la construction des premiers HLM, quelque 10 000 habitants occupaient ce coin de garrigue, l'apport progressif des installations publiques par la municipalité entraînant de nouvelles constructions. Après les familles « rapatriées » d'Algérie, vinrent s'installer entre autres des Nîmois, des harkis et des immigrés du Maroc, de la Tunisie ou de l'Algérie. Les conditions d'implantation et l'emplacement choisi du quartier allaient permettre la transposition d'une géographie singulière, venant rappeler d'autres espaces, à travers notamment la dénomination des rues — « avenue Monseigneur-Claverie », « montée Monseigneur-Lacaste », « place Bachaga-Boualem¹⁴ » —, ainsi que l'édification du sanctuaire et de l'église paroissiale.

Le choix de Nîmes pour l'importation du culte semble donc lié à cette forte présence d'Européens d'Algérie dans la région. Pour autant, aux yeux des personnes qui sont à l'origine de la construction du sanctuaire en France, « ça aurait pu être n'importe où ailleurs en France » : par exemple, en un lieu où se trouvait aussi une concentration importante d'Européens d'Algérie, comme dans les Bouches-du-Rhône. Un fait saillant apparaît néanmoins aujourd'hui : le quartier à peine achevé du Mas de Mingue, où

12. Bien qu'il n'y ait pas eu d'estimation précise de l'office HLM, le chiffre de 95 % a été avancé. En tout cas, 350 familles y furent logées, soit environ 1 200 personnes.

13. Ainsi, en 1977, on comptait 33 000 « rapatriés » dans le département, dont 15 000 à 16 000 à Nîmes (Archives départementales du Gard 1014 W 225). En 1983, le département dénombrait 32 000 « rapatriés », dont 8 000 seulement pour la seule ville de Nîmes (Archives départementales du Gard 1075 W 197).

14. Monseigneur Lacaste est évêque d'Oran de 1945 à 1973, il meurt en 1994. Monseigneur Claverie est évêque d'Oran de 1981 à 1996 (†). Le Bachaga Boualem (1906-1982), haute figure représentative des harkis originaire de Souk-Ahras, était chef des Béni Boudouane. Il sert pendant 21 ans dans l'armée française et occupe d'importantes fonctions politiques jusqu'en 1962. En mai de cette même année, il s'exile d'Algérie en France avec sa famille et d'autres harkis.

tout restait encore à bâtir, était « appropriable », tant sur le plan territorial que sur le plan historique.

C'est de la rencontre entre deux laïcs oranais et un aumônier militaire nîmois que naquit l'initiative de réunir les exilés d'Algérie sous le vocable de la Vierge de Notre-Dame de Santa Cruz. Le 5 novembre 1963, l'Association loi 1901 des Amis de Notre-Dame de Santa Cruz était fondée. Son objectif était d'aider à la construction « d'une église des HLM de Courbessac » et de participer à des œuvres religieuses et charitables. Il n'était pas encore question de l'organisation et de la gestion technique d'un pèlerinage. Le terrain choisi était une carrière qui se situait à environ 800 mètres du quartier, dans la garrigue. Le 10 mai 1965, avec les accords de l'évêque d'Oran et de l'évêque de Nîmes, l'une des statues de la Vierge de Santa Cruz fut amenée d'Oran et remise officiellement au diocèse de Nîmes le 19 juin 1965. Le premier pèlerinage eut lieu en même temps que la pose de la première pierre du sanctuaire, à l'Ascension 1966¹⁵.

La construction commence au début d'avril 1968, grâce aux dons recueillis lors des premiers pèlerinages et à la participation effective des familles européennes et des membres de l'Association. Le sanctuaire est morcelé en deux espaces, avec d'un côté une parcelle appartenant à l'Association diocésaine et appelée « partie priante¹⁶ » et de l'autre un terrain, propriété de l'Association des Amis de Notre-Dame de Santa Cruz¹⁷. Les bâtiments et leur entretien demeurent financés par des dons directs et « indirects » (cartes du bâtisseur), des legs et la vente d'objets liés au pèlerinage ou à l'Algérie. Outre ces fonds, l'Association dispose des sommes issues de la vente d'objets souvenirs ou des trois Vierges visiteuses¹⁸. À elle seule, la journée de l'Ascension constitue une part importante des fonds financiers qui alimentent toute

15. Parallèlement, une stèle du souvenir fut construite en 1965 dans le cimetière de Courbessac, après une quête, effectuée dès 1963, dans le quartier.

16. Abritant une chapelle surmontée d'une flèche sur laquelle fut posée une statue de la Vierge de Fourvière, une salle de réunions, un magasin, un logement pour le gardien et un studio pour accueillir un prêtre de passage, une galerie, une salle d'exposition, aménagée à partir de 1993 en musée du souvenir, une grotte, un carillon, une esplanade d'environ 2 500 m², une fontaine, des plantations, un chemin de croix.

17. Sur lequel se trouvent un réfectoire, un bloc sanitaire, un stationnement, une remise et une maison du pèlerin.

18. Deux sont des statues de Notre-Dame de Lourdes et une de Notre-Dame de Santa Cruz. Deux statues circulent à Nîmes, dans un réseau constitué à chaque fois par une vingtaine de femmes, et l'autre statue parcourt les villages alentour. La statue emprunte, comme en Oranie, toujours le même circuit et reste quelques jours dans un même foyer, avant d'être apportée au foyer suivant.

l'année la vie du sanctuaire. Pendant le reste de l'année, et surtout du printemps à l'automne, le sanctuaire accueille également des pèlerinages d'une journée¹⁹, regroupant surtout des Européens d'Algérie.

Durant l'année, le sanctuaire est surtout fréquenté par les membres de l'Association²⁰, et quelques habitants du quartier. Il est longtemps resté relativement à la marge des activités religieuses du diocèse, en dépit des efforts de la hiérarchie ecclésiastique et de l'Association pour lier le sanctuaire à l'Église locale. Il est reconnu aujourd'hui comme un lieu de pèlerinage diocésain. Depuis 2005, le festival « Festiv'art » y est organisé²¹, dont la vocation chrétienne œcuménique est revendiquée, qui rassemble différentes activités — concerts, expositions et spectacles, visites guidées du sanctuaire, etc. Le sanctuaire s'est vu aussi progressivement investi par différentes populations : des femmes et, plus rarement, des hommes musulmans du quartier, qui visitent surtout la grotte, et des familles indiennes chrétiennes. Dans la cité où il a vu le jour, le sanctuaire constitue un des pôles religieux du quartier où sont également implantées une salle musulmane de prières, une mosquée et une église paroissiale.

3. Le pèlerinage de l'Ascension

La structuration du pèlerinage a été progressive. Le succès du pèlerinage a entraîné une extension de l'espace occupé par les pèlerins autour du sanctuaire, occasionnant des troubles du voisinage et de circulation consécutifs à l'occupation massive de la voie publique. La municipalité a pris en charge l'organisation de la manifestation pour ce qui relève de l'occupation du domaine public, mobilisant durant les quinze jours qui précèdent

19. Ainsi, en 2006, s'y déroulent plusieurs pèlerinages : en juin, les Anciens scouts d'Oranie, les Anciens de Descartes et les Anciens de la Cité Petit ; en juillet, une messe en souvenir des morts du 5 juillet 1962 ; en septembre, les Anciens de Misserghin, une messe en l'honneur du général Jouhaud, les Anciens de Tiaret, les Anciens Parachutistes ; en octobre, les Anciens de Saint-Denis-du-Sig, les Anciens de Saint-Cloud et de Kléber, la Famille salésienne de don Bosco, les Anciens de Maraval ; et en novembre, une messe en souvenir de « nos anciens reposant en Algérie ».

20. Tous les dimanches, depuis 1977, la messe y est célébrée, ainsi que les fêtes inscrites dans le calendrier chrétien.

21. Le groupe de rock chrétien *Epheta* est à l'origine de Festiv'Art, désigné comme le premier « Festival du Don au Service de la Foi dans le diocèse de Nîmes » (Diocèse de Nîmes 2005).

le pèlerinage une centaine d'agents pour les divers travaux. Quelques semaines avant le pèlerinage, un premier arrêté municipal réglemente la circulation et le stationnement sur les voies où se déroule la manifestation (stationnement interdit la veille à partir de dix-huit heures jusqu'au surlendemain) et aux abords directs. Un second arrêté régit l'installation des forains. Le service donne la priorité à la restauration « typique », c'est-à-dire aux spécialités culinaires « pieds-noires oranaises » ou nord-africaines, aux souvenirs et articles ayant un rapport soit avec le pèlerinage, soit avec l'Algérie. La vente de bougies, de cierges et d'articles religieux est réservée à l'Association des Amis de Notre-Dame de Santa Cruz. Entre 70 et 80 forains participent à la manifestation. Mais seul un certain périmètre reste vraiment rentable pour eux. Plus haut, le sanctuaire, bouclé à la circulation, leur est interdit.

Dès les mois de janvier, l'Association à Nîmes commence à organiser les équipes et à relancer les premiers préparatifs. Mais il faut attendre le lundi qui précède l'Ascension pour voir progressivement mis en place tous les éléments nécessaires au bon déroulement du pèlerinage. Déjà le samedi précédent, des caravanes de pèlerins, qui viennent d'un peu partout en France et même parfois des environs de Nîmes, se sont installées sur le terrain mis à leur disposition par la mairie, en bas du sanctuaire. Ils camperont jusqu'au lendemain de l'Ascension, et parfois jusqu'au week-end. Depuis plus de vingt ans, il s'agit souvent des mêmes personnes, qui se retrouvent là tous les ans.

La manifestation débute le mercredi soir, par une veillée au sanctuaire qui rassemble un nombre relativement limité de personnes, en regard des dizaines de milliers de fidèles, épisodiques ou non, qui viendront le lendemain effectuer le pèlerinage sur une seule journée, en ce lieu rebaptisé pour l'occasion « Oranîmes ». Ce jour-là, les premiers cars arrivent vers cinq heures du matin. Jusqu'à six heures, le sanctuaire ne se remplit que très progressivement de pèlerins qui vont acheter des cierges ou des souvenirs, tandis que d'autres prennent café et croissants au bar qui jouxte l'entrepôt transformé en magasin de souvenirs. En bas, le camping est plein, et des petits groupes d'hommes et de femmes, accompagnés parfois de plus jeunes et portant des paquets de cierges ou des fleurs, s'apprêtent à monter au sanctuaire. À sept heures, dans le quartier, le centre Jean-Paulhan, qui accueille une vingtaine d'associations culturelles pieds-noires²², est déjà plein.

22. Il s'agit souvent de stands de journaux pieds-noirs ou d'associations culturelles. Le Centre abrite aussi parfois une exposition sur les lieux « partagés » et les monuments de l'Algérie coloniale ou sur l'histoire des sanctuaires de Notre-Dame de Santa Cruz.

À neuf heures, les gens se rallient sous les pancartes de leur village, disposées au même endroit chaque année, un peu partout dans le quartier et principalement dans l'avenue qui monte au sanctuaire, occupant une partie de l'espace imparti au pèlerinage. Nombre d'entre eux ont apporté des chaises et des tables, ainsi que leur repas. Le sanctuaire est maintenant investi par une foule dense et compacte toujours en mouvement. Elle encercle l'espace de la messe protégé par des barrières. Ça et là, des panneaux « Silence » rappellent à l'ordre les pèlerins, qui circulent sur l'ère du sanctuaire, entre le musée, où certains viennent faire leurs dévotions et commenter les diverses photos des églises d'Algérie, la grotte de Lourdes, dont les grilles ont été fermées pour l'occasion, les brûloirs, la chapelle et l'esplanade où se déroule la messe.

En bas, la foule est tellement dense qu'elle donne une impression d'immobilité, malgré les mouvements ascendants et descendants continus. Autour du podium, toute la journée, des messages sont diffusés par les pèlerins afin de retrouver des proches et de se donner rendez-vous. Les seules indications qui attestent du déroulement linéaire du temps restent les sons de cloches qui annoncent les différentes messes, la cérémonie de la procession à quatorze heures et la grand-messe. Celle-ci est particulièrement suivie, même si toutes les aires du sanctuaire continuent d'être investies par les pèlerins, esquissant en un même lieu plusieurs espaces et temps qui s'interpénètrent. La manifestation se termine vers dix-sept heures par une distribution de fleurs et de rubans du brancard, qui ont été en contact direct avec la statue, et de bouquets décorant l'autel. Le sanctuaire se vide alors peu à peu, tandis que les habitants du quartier réinvestissent les lieux. Des petits groupes de femmes musulmanes, accompagnées d'enfants, montent alors au sanctuaire, apportant des paquets de bougies et parfois du henné.

4. Deux sanctuaires distincts

Si les deux sanctuaires et leurs pèlerinages comportent des similitudes, ne serait-ce que par leur généalogie historique, quelques éléments permettent d'esquisser leurs caractéristiques distinctives, lesquelles mettent en lumière les contours d'une relation différentielle au passé.

Contrairement au sanctuaire d'Oran, la qualification religieuse du lieu en France ne découle pas de sa nature spécifique. Elle n'est pas non plus liée à un événement spirituel fondamental : il n'existe pas ici de relation entre l'événement et le lieu. Son récit de fondation relie l'événement à l'origine du pèlerinage à une autre localisation que celle qui est la sienne actuellement,

ce constat corroboré par le désintérêt relatif de la population catholique locale pour le lieu. De fait, le sanctuaire a été conçu comme un espace culturel et cultuel de rassemblement des Européens d'Algérie et plus particulièrement des Oranais²³, autour de cette statue qui, dans sa matérialité, est venue donner une existence physique à un passé définitivement révolu, hors de tout cadre social et spatial. Si, en Algérie, le culte à Notre-Dame de Santa Cruz a pu aider à rassembler une population initialement hétérogène et à inscrire cette dernière sur un territoire, en France, il a servi à l'ancrer dans la durée de l'histoire, non par le biais d'un regroupement territorial et social, mais par l'édification d'un sanctuaire auquel a été donné le nom de « diocèse de la dispersion ».

Certes, à Oran comme à Nîmes, on observe un modèle *a priori* similaire de bipartition des lieux de culte — sanctuaire / paroisse. À Nîmes, dès la fin de l'année 1962, l'édification d'une église paroissiale²⁴ est envisagée, dédiée à Notre-Dame de Santa Cruz, à quelques centaines de mètres à peine du futur sanctuaire. Cette bipartition des lieux qualifie deux modèles de socialité religieuse différents : le premier s'inscrit dans le cadre territorialisé des centres paroissiaux, lieux de la pratique « ordinaire », et participe à la définition formelle d'une appartenance communautaire, stable et permanente, dont les conditions restent fixées par l'institution qui en est la garante. Le second renvoie davantage à une pratique volontaire et individuelle, qui s'inscrit dans un régime spatiotemporel de l'exception et n'implique ni l'intégration effective du pèlerin dans une « communauté » ni l'adhésion à la croyance religieuse qui lui est associée. Néanmoins, en France, l'édification du sanctuaire s'est accompagnée, le succès du pèlerinage croissant, d'une tentative de s'inscrire dans une paroisse personnelle, sur le fondement des « racines » algériennes communes. Bien qu'elle fût revendiquée, cette tendance ne fut pas favorisée par les autorités religieuses, qui envisageaient

23. Malgré un effort de rapprochement avec les gens de l'Algérois ou du Constantinois, dont témoigne au sanctuaire la présence des statues de Notre-Dame d'Afrique et de saint Augustin, cette greffe n'a pas pris, ou mal pris. Peut-être doit-on y voir la subsistance, en terre d'exil, des anciennes divisions affichées entre les villes autrefois. Cette hypothèse nécessite néanmoins d'être questionnée, si l'on tient compte de l'élargissement du cercle des appartenances dont dénotent, entre autres, la composition des réseaux associatifs — fondés en fonction local, culturel, politique, etc. — et le nombre important d'Européens d'Algérie n'adhérant à aucune association.

24. Cette dernière voit le jour en 1967. Par la suite, elle sera dédiée à Notre-Dame du Salut, afin de la distinguer du sanctuaire. À l'instar de ce dernier, elle comporte de nombreux objets religieux ramenés d'Oranie, dont des cloches provenant du village de Port-aux-Poules (Mers el Hadjad).

l'intégration des Européens d'Algérie au sein d'une paroisse territoriale pour prévenir un particularisme qui n'avait, à leurs yeux, pas lieu d'être. En outre, et contrairement au sanctuaire d'Oran, le sanctuaire de Nîmes tend à se confondre avec l'église paroissiale, voire à se substituer à elle, du fait que certains sacrements — tels que des messes d'enterrement — y ont été célébrés et que le contrôle de l'Institution sur le lieu s'est longtemps avéré problématique. Enfin, la composition de l'Association reflète cette volonté de mettre en avant une référence qui subsume l'ancrage nîmois et fait la synthèse entre l'Algérie et la France. L'Association se présente en effet comme une « confrérie » laïque nationale (possédant un patrimoine), elle-même subdivisée en sections régionales, fondées sur une base à la fois territoriale et relationnelle et sur la présence sur place d'Européens d'Algérie, et plus particulièrement d'Oraniens²⁵. C'est le réseau des pèlerins européens d'Algérie, leurs prêtres et le noyau dur de l'Association qui composent le « diocèse de la dispersion ». De fait, le sanctuaire possède ainsi une zone d'influence extensive et diffuse qui ne correspond pas à une population géographiquement homogène, ancrée sur un territoire diocésain : la plupart des pèlerins sont des hommes et des femmes catholiques, nés ou ayant vécu avant 1962 en Oranie, et plus minoritairement nés ou ayant vécu dans d'autres régions de l'Algérie, auxquels se joignent également des musulmans et, dans une moindre proportion, des juifs, des protestants et des personnes étant nées ou ayant vécu en Tunisie ou au Maroc. Ils se déplacent de toutes les régions françaises, des départements et territoires d'Outre-Mer et des pays où se sont installés les Européens d'Algérie, tels que l'Espagne, la Belgique, l'Australie et le Canada. D'autres petits groupements, plus ou moins clairement désignés sous les noms de « Gitans » et d'« Indiens », et des pèlerins provenant des alentours ou d'autres régions de France sont venus se mêler à eux.

Par conséquent, l'existence du lieu reste étroitement dépendante des réseaux originaires d'Oranie et, dans une bien moindre mesure, des autres régions d'Algérie, fondés sur une « communauté » de croyance qui dépasse largement l'idée d'une inscription spatiale déterminée. En ce sens, si le culte à Notre-Dame de Santa Cruz, en tant que symbole d'Oran et de l'Oranie, semble bien conserver un référent local, ce dernier renvoie aussi à une autre « géographie » qui tient compte de l'exil des individus et influe sur les représentations mêmes dudit référent. Il est le point de convergence de ces

25. Ce terme désigne les habitants de la région d'Oran, tandis que les habitants d'Oran sont appelés « Oranais ».

réseaux multiples et hétérogènes, reposant sur des liens de sociabilité, de parenté et/ou associatifs, qui recomposent une « collectivité » qui n'a guère de contours sociaux et territoriaux aisément repérables²⁶, si ce n'est ceux, éphémères, ébauchés à l'occasion de l'Ascension. Aussi, son unité s'évalue-t-elle également à l'aune de sa mobilisation pour maintenir à l'existence ce lieu²⁷.

Ces différents éléments permettent de souligner encore une autre distinction, liée au rôle de l'Institution, quant aux lieux, à leur configuration, aux rituels et à leur dimension davantage commémorative que votive. En Algérie, le sanctuaire, en tant que centre d'un pèlerinage annuel le jour de l'Ascension²⁸, était contrôlé par les autorités catholiques d'Oran. Dans sa forme, le pèlerinage évoquait alors les *romerias*²⁹ et s'imposait peu à peu comme l'épicentre religieux de la province, tout en étant une occasion d'échanges culturels. Très tôt le matin, le jeudi de l'Ascension, une partie de la population catholique d'Oran montait par petits groupes en procession jusqu'à la chapelle. De nombreuses familles se réunissaient alors pour partager un repas et danser aux alentours du sanctuaire où se succédaient d'heure en heure, messes basses, grand-messe et confessions. L'après-midi s'organisait autour de la récitation du chapelet, du chemin de croix médité, d'une procession en l'honneur de la Vierge, de la bénédiction du Saint Sacrement et du salut solennel à Marie.

En France, c'est l'espace du sanctuaire, d'ordinaire clos, qui s'étend sur l'ensemble du quartier, lequel est alors à l'entière disposition de l'Association par arrêté préfectoral. Cet espace est délimité de manière concrète en trois zones, parties intégrantes du pèlerinage. De l'extérieur, elles forment un tout, tandis que de l'intérieur, elles se divisent. Il y a l'aire du sanctuaire lui-même, ainsi qu'une seconde zone allant du sanctuaire jusqu'au bas de la rue principale du quartier, englobant l'église paroissiale,

26. À l'exception néanmoins du village de Carnoux-en-Provence, fondé par des « repliés » du Maroc, regroupés en coopérative à partir de 1957. Le village accueillera de nombreux « rapatriés » d'Algérie en 1962. Une église paroissiale y est consacrée en 1965 à Notre-Dame d'Afrique, se référant ici à la basilique d'Alger.

27. Depuis sa fondation, le sanctuaire draine environ 100 000 pèlerins par an, ces chiffres fluctuant selon les années.

28. Il n'existait pas de lien liturgique entre cette fête d'obligation et le sanctuaire, sinon que le jour du pèlerinage correspondait à la pratique liturgique de célébrer certains événements religieux au jour anniversaire de la dédicace du sanctuaire qui leur est associé.

29. Fête où l'on célèbre le saint patron de la communauté (Vovelle 1976).

les stands culturels. Ces deux zones relèvent du « domaine » de l'Association, qui englobe à la fois les villes, les villages d'Oranie et les quartiers d'Oran, parfois eux-mêmes morcelés en rues, symbolisés par les pancartes sur lesquelles sont inscrits les noms de ces derniers du temps de l'Algérie coloniale. Ces pancartes rappellent les inscriptions plus pérennes observées sur la roche bordant le sanctuaire³⁰. Elles retracent une nouvelle géographie de l'Oranie coloniale, à la fois matérielle et symbolique, qui atteste que le pèlerinage et son sanctuaire jouent aussi sur un autre registre que celui de la dévotion religieuse : celui des retrouvailles. Une troisième zone regroupe les commerçants qui vendent essentiellement des produits (nourriture, vêtements, cassettes audio) pieds-noirs ou algériens, mettant parfois clairement en avant leurs « origines » pieds-noires. Dans leur intégralité, ces espaces, articulés les uns aux autres, permettent de recomposer à l'aune du présent, sous une forme à peu près identique chaque année, une unité territoriale, économique, sociale, religieuse, culturelle, administrative et politique précise.

Le sanctuaire, tout en étant assujetti aux propriétés structurantes de l'espace, s'élabore aussi par le récit d'une histoire collective, respectant simultanément la loi du sens propre, puisqu'il condense un ensemble d'objets provenant de France et d'Algérie³¹ et les situe les uns à côté des autres dans un endroit propre, et la loi du sens figuré dans la mesure où ces mêmes objets symbolisent une réalité d'une tout autre nature ou d'une autre échelle. Ces derniers confèrent au site une dimension compensatoire, liée à la perte des lieux de sépulture en Algérie, au point qu'ici sanctuaire et cimetière paraissent même se confondre. Ce lien apparaît à travers les messes d'enterrement effectuées au sanctuaire, la dispersion de cendres ou le dépôt d'urnes funéraires cachées³², la présence d'un monument aux morts rapatrié d'Algérie ou encore les inscriptions sur les parois rocheuses. Ces dernières se déclinent sous la forme d'un nom de famille, d'un lieu « d'origine » algérienne, suivi quelquefois du point de chute en France. Par ce biais, les

30. À la différence près qu'ils n'ont jamais fait l'objet, semble-t-il, d'une pratique culturelle individuelle et collective, comme c'est le cas des inscriptions.

31. L'intérieur de la chapelle comporte la statue de Notre-Dame de Santa Cruz. Tout le mobilier ainsi que les objets ont été ramenés d'Algérie. La salle d'exposition contient de nombreux objets religieux d'Algérie, dont plusieurs statues, ainsi que des photos des églises d'Oranie. À l'extérieur, un bloc de marbre servant d'autel a été offert par le président de l'Amicale des Algériens en France. Les murs de la grotte sont tapissés d'*ex-voto*, dont certains viennent rappeler la guerre d'Algérie.

32. Puisque ces pratiques se font sans l'approbation au moins de l'Ordinaire du lieu.

individus réintroduisent un élément spatial face à la dissémination et la localisation incertaine des familles sur le territoire. Mais le fait que les pèlerins venaient déposer, il y a quelques années encore, devant ces inscriptions de nombreux cierges, nous révèle autre chose, que le recours aux entretiens permet en partie d'éclairer. La perte du terroir et des morts qu'ils ont laissés en Algérie y constitue un motif récurrent. Là-bas, le territoire des vivants et le cimetière des morts étaient proches et la présence des ancêtres dans un espace voisin permettait de se construire un futur. L'élaboration d'une mémoire et d'une identité communes reposait sur l'assimilation promise par une France lointaine, supposant l'effacement du passé d'exilé et la relégation de la population locale. En quittant l'Algérie, les Pieds-noirs semblent avoir perdu ce lien au sol qui leur permettait de s'inscrire dans une durée, les privant à la fois d'une origine commune reconnue et d'un étayage territorial. L'illégitimité dans laquelle les expériences passées des individus se sont vues plongées après 1962 est venue comme redoubler le sentiment de devoir vivre et mourir sans passé et sans héritage, de demeurer ce Premier Homme « à jamais désormais inconnu des siens et de son fils, rendu lui aussi à l'immense oubli des hommes de sa race, lieu d'aboutissement d'une vie commencée sans racines... » (Camus 1994, 179). Cette question de la rupture généalogique et historique, de l'anonymisation au sein de sa propre filiation, énoncée par d'aucuns comme une forme de néantisation, se retrouve à travers la difficulté d'envisager un lieu de sépulture et une forme de continuité après la mort : certains déclarent ne pas vouloir être enterrés en France, pays où ils n'ont aucun lien — à savoir, notamment aucun lieu où leurs ascendants sont enterrés —, ou choisissent d'être incinérés et de faire disperser leurs cendres dans la Méditerranée³³. Le sanctuaire représente ici un moyen d'inscription des morts et des traces du passé, sous une forme enclose, « sanctuarisée », une sorte d'enclave territoriale qui fait lien avec ce qui a été perdu tout en permettant d'en conserver la mémoire. Il témoigne dans le même temps du rapport problématique que les individus entretiennent avec l'espace et le temps.

La présence des objets dans le sanctuaire semble ici essentielle pour tracer une continuité entre les lieux et les pratiques culturelles et sociales qui s'y déroulent. Qu'ils aient été ramenés d'Algérie ou qu'ils soient des copies faites en France, ils conservent leur statut de « fragments » ou de

33. À Carnoux-en-Provence, il était autrefois possible pour les Pieds-noirs d'être enterrés sans habiter la commune.

« reliques³⁴ ». S'ils demeurent hétéroclites dans leurs formes et leurs fonctions, proviennent de lieux divers en France et en Algérie et sont datés d'époques différentes³⁵, les objets, les monuments, les bâtisses et les inscriptions s'avèrent néanmoins relativement isolés de leurs contextes d'origine. Leur réunion dans un même espace constitue une mise en scène particulière du passé dans le présent qui, paradoxalement, ne permet pas toujours d'évaluer leur profondeur historique. On trouve ainsi relativement peu d'indications chronologiques dans leur aménagement, peu de textes qui les situent les uns par rapport aux autres.

Bien qu'elle se soit construite à partir d'une histoire difficile, cette mise en scène du passé, qui semble décliner la présence d'une histoire linéaire, ne paraît pas seulement convoquer une mémoire nostalgique, douloureuse et conflictuelle. Certes, cette dimension existe, notamment à l'intérieur du Centre culturel qui rassemble certaines associations et/ou des auteurs, mettant parfois clairement en exergue « l'œuvre française » en Algérie, l'idéologie républicaine coloniale et un patrimoine commun forgé par une expérience à la fois pionnière et victimaire dans le pays, puis en France. Mais parallèlement, l'idée non mélancolique du passé coexiste avec la dimension nostalgique des lieux et du pèlerinage. Elle est mise en avant dans les divers espaces, à travers notamment la présence d'éléments du passé, tels que certains plats alimentaires, des morceaux de musique, des photos, élevés au rang de symbole, qui évoquent la vie quotidienne pendant la période coloniale. Ces éléments, qui participent également à l'aspect festif du pèlerinage, sont souvent l'objet d'un commerce actif.

Ils composent chaque année, avec les pancartes, les stands culturels dédiés en grande partie au passé colonial et l'espace des forains, qui viennent symboliser aujourd'hui tout un mode de vie et de relations passé, l'image d'un territoire et d'un espace social à la fois atemporels et éphémères. S'y joue la représentation d'une « société » plurielle où les Européens

34. En témoigne la position variée des pèlerins au sujet même de la statue : pour certains, il s'agit de la « vraie statue », d'autres soulignent leur ignorance à ce sujet, enfin pour d'autres encore, ce qui compte, c'est ce qu'elle symbolise. L'Association a fait faire une réplique en plastique, qui se substitue à l'original dans ses pérégrinations hors du sanctuaire. Si l'on pousse d'ailleurs un peu plus loin sur cette question de la « vraie statue », on s'aperçoit que les représentations mêmes de cette dernière s'avèrent parfois très variables. À ce sujet, voir Baussant 2002a ; 2002b.

35. Par exemple, certains sont datés de l'époque romaine chrétienne de l'Algérie, d'autres de la période de la colonisation française, d'autres encore de la période après l'indépendance de l'Algérie.

d'Algérie sont majoritaires et où chaque individu et chaque « groupe » auquel il se rattache sont resitués par rapport aux autres. La présence des lieux de restauration temporaires au Cercle de la Boule d'or (tenu par une famille musulmane), à la mosquée, au centre Jean-Paulhan (tous deux tenus par des harkis en 2000) et le long des trottoirs l'atteste. Certaines familles vendent ainsi hors de la zone commerçante, au pied de leur immeuble, des produits faits maison, tels que des *kesras* et des *khoubisas*, des fruits, des légumes, des cornes de gazelle, des *zlabias*, de *makrouds* ou des cheveux d'ange, des boissons fraîches ou du thé à la menthe... Le pèlerinage permet de construire en la reconfigurant un modèle d'expérience sociale passée, de créer un vécu commun de la marge, qui apparaît *a posteriori* comme une spécificité de la communauté européenne d'Algérie, aujourd'hui diluée dans un ensemble français, et une forme de cloisonnement. Dans cette reconfiguration, tous ceux qui ne sont pas Européens d'Algérie participent, chacun à une place différente³⁶, à cette mise en scène de soi, qui fait dire à cette jeune femme qui travaille dans le quartier : « Il y a quelque chose qui se recrée dans ce pèlerinage, quelque chose du passé. J'imagine, un peu des anciens rapports de la société coloniale. Les Pieds-noirs sont là, en maîtres dans le quartier. » Les langages utilisés — tels que l'espagnol, le pataouète³⁷, l'arabe, etc. —, la gestuelle, le sentiment de familiarité entre les pèlerins et leur accueil vis-à-vis de certains de ceux qu'ils jugent comme des éléments extérieurs (notamment ceux qui ne sont pas d'Algérie), participent de cette performance des mémoires, où se donnent à voir une certaine homogénéité extérieure des pèlerins et une forte stratification sociale.

Mais il ne s'agit pas tant ici d'établir une continuité entre l'Algérie d'autrefois et celle d'aujourd'hui, pas davantage qu'avec la France, mais de recréer, par le biais de la coprésence des acteurs, de multiples traces matérielles du passé ou symbolisant ce dernier, un territoire utopique et transitionnel. Conscients que ces lieux et les rituels qui s'y déroulent ne sont pas dans leur contexte d'origine et que les biens, les valeurs, les représentations auxquels ils se réfèrent se situent dans une réalité historico-culturelle différente, les pèlerins ne font pas pour autant totalement abstraction du lieu réel de la production sociale de cette évocation. Le sanctuaire nîmois est une

36. L'absence des « Français de France » et des Nîmois est ainsi décriée par certains, comme la marque du repli sur soi et du manque de chaleur de ces derniers, par opposition aux valeurs véhiculées et ici mises en scène par les Européens d'Algérie.

37. Il s'agit du parler employé par les Européens d'Algérie.

transposition du lieu saint existant en Algérie, sans en être une réplique. Il est défini par les pèlerins comme une partie de leur Algérie perdue, quelque chose de proche, d'analogue. Un « lieu peut désigner bien d'autres objets géographiques que lui-même » (Debarbieux 1995, 97). Les individus introduisent un rapport d'altérité et de différenciation : le sanctuaire nîmois représente autre chose, qui inscrit dans un espace les pertes successives qu'ont connues les individus — en les unifiant par le biais de cette fixation — et constitue plusieurs manières de se référer à ce qui a été ainsi perdu. Il se substitue en quelque sorte au sanctuaire oranais qu'il représente, mais pour mettre en avant des significations sur des objets et des emplacements géographiques autres que celles « originelles » du premier sanctuaire. En ce sens, il prend la valeur de synecdoque, c'est-à-dire qu'il permet de suggérer une entité au moyen d'un terme qui usuellement ne désigne que l'une de ses parties, entité reconnue comme du semblable (Debarbieux 1995).

La ressemblance entre les sanctuaires et les pèlerinages d'Oran et de Nîmes, qui marque aussi leur différence, représente le moteur du rassemblement et permet ce singulier assemblage des deux pays que les Européens d'Algérie ont perdu en s'exilant, la France et l'Algérie. En ce sens, ces lieux, ces temps et ces objets, s'ils se réfèrent à des formes socialement partagées et permettent l'articulation entre un passé, semble-t-il, surinvesti et un présent banalisé, ne représentent ni le passé ni le présent, mais la double rupture et ses effets. Ils renvoient à la fois à l'exil en Algérie (fondation du premier sanctuaire) et d'Algérie (copie du premier sanctuaire). Cette association des deux exils se retrouve dans l'événement qui préside, dans les discours, à l'émergence des deux sanctuaires, à savoir une maladie, le choléra ou la peste, qui menace et détruit l'ordre social.

5. Des sanctuaires comme cadre de la mémoire

La notion de lieux de mémoire forgée par Pierre Nora permet ici de mieux cerner la distinction entre les deux sanctuaires et de questionner le sens et les enjeux de ce phénomène. Nora (1984) envisage l'accroissement des lieux de mémoire comme le signe d'une perte ou d'une absence des milieux de mémoire. S'interrogeant sur la trace dans le rappel du passé, il considère ce moment particulier de l'histoire que serait la transition des milieux de mémoire — caractérisés par une mémoire vive, une relation commune au passé, porteuse de continuité — aux lieux de mémoire : lieux résiduels, clos sur le passé et la perte, et autoréférentiels, engendrant d'eux-mêmes une

pluralité de sens. La valorisation de ces « lieux » où se cristallise la mémoire est liée à un moment particulier de l'histoire :

Moment charnière, où la conscience de la rupture avec le passé se confond avec le sentiment d'une mémoire déchirée ; mais où le déchirement réveille encore assez de mémoire pour que puisse se poser le problème de son incarnation. Le sentiment de la continuité devient résiduel à des lieux. Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire. (Nora 1984, xvii)

Au lieu des réseaux de représentations que constitue notre mémoire collective et qui, selon Maurice Halbwachs (1952), seraient toujours structurés par des cadres sociaux, il y aurait des fragments fétichisés du passé, par le biais desquels pourrait être compensée une continuité disparue. Dans ce sens, les lieux de mémoire réunissent et condensent sur un même espace ces fragments de la mémoire, mais c'est une mémoire qui, semble-t-il, serait essentiellement résiduelle.

L'étude en Algérie du sanctuaire de Notre-Dame de Santa Cruz montre *a priori* qu'il y avait bien à Oran un milieu de mémoire. La Vierge était vénérée au titre de figure du recours et de l'accueil, image de la terre mère, d'une « mère » consolatrice et toujours compatissante. Le sanctuaire et son pèlerinage représentaient à la fois un lieu de rassemblement, de structuration du temps social et collectif, et un instrument pour entretenir le lien à la France, modèle de référence. Le pèlerinage appartenait à la mémoire vive et le sanctuaire représentait une localisation chargée de sacralité.

En France, le culte de Notre-Dame de Santa Cruz représente *a priori* une opportunité pour refaire du lien, par delà la rupture de l'exil et la dispersion. La transposition du sanctuaire a engendré certaines innovations qui intègrent les modifications consécutives au départ sans retour d'Algérie. Car « [l]a mémoire collective, rappelle Maurice Halbwachs, est essentiellement une reconstruction du passé [...] elle adapte l'image des faits anciens aux croyances et aux besoins spirituels du présent » (1941, 7). La figure de Marie n'assure plus tout à fait le même rôle : c'est en tant que Marie se coupant des siens et donc comme exilée que les Européens d'Algérie et certains pèlerins non originaires d'Algérie, qui la nomment « la Vierge des migrants » ou encore « la Vierge des exilés », valorisent Notre-Dame de Santa Cruz. La bâtisse du sanctuaire n'a pas été édifiée en référence au modèle d'une basilique mariale française, mais évoque un mélange entre un marabout et un cloître. Le site qui l'abrite n'a rien d'extraordinaire et le sanctuaire, bien que surplombant légèrement le quartier, semble caché, dans une ancienne carrière

close, tourné non vers la ville, mais vers l'intérieur de l'espace délimité du sanctuaire. Enfin, le jour du pèlerinage, il est clairement posé qu'« ici, c'est là-bas », ce qui permet d'opérer un retournement ou un déplacement des références : car si ici est posé dans un rapport d'identité avec là-bas, c'est le contenu même de là-bas qui est dès lors changé. Qu'est-ce qui devient alors la référence, vient « à la place de » et représente la transposition de quoi ? S'agit-il ici de véritablement créer un rapport d'équivalence, qui marque dans le même temps l'irréductible altérité des lieux, ou de recréer, en fusionnant les références, l'espace d'un jour, un temps et un territoire définitivement perdus, qui ne peuvent pas exister autrement qu'à travers ce moment éphémère ? Dès lors, dans quelle mesure le sentiment d'unité et de restauration du système relationnel qui existait en Algérie, entretenu à l'occasion du pèlerinage, peut-il structurer une collectivité et générer un sentiment de continuité ? Si l'on ne se rend pas au sanctuaire pour se ressourcer (panneaux « Silence »), ni pour accomplir quelque chose d'efficace, quelle sorte de « lieu de mémoire » le sanctuaire représente-t-il ?

Si un sanctuaire peut avoir, dans sa nature et son rôle, dans sa définition élargie, une proximité avec le cimetière, il n'en est pas pour autant le véritable lieu où reposent les morts, permettant à la fois de créer un lien au territoire, par une inscription et une continuité des lignées, et d'ancrer la légitimité d'une histoire passée et d'une histoire à venir. À ce titre, le sanctuaire et son pèlerinage apparaissent plutôt comme un espace et un temps de commémoration, clos sur la perte, dans lesquels il est difficile pour les générations suivantes d'inscrire des éléments de leur histoire personnelle et familiale. Et ce, même si ce sanctuaire a été conçu par ses fondateurs pieds-noirs comme le seul espace physique qui, du fait de son inscription dans l'Institution religieuse, permette à la « mémoire collective » des Européens d'Algérie de durer, après la disparition des dernières personnes nées en Algérie avant 1962.

La notion de lieu de mémoire éclaire donc en partie le sens de cette transposition des sanctuaires et de ce qui les distingue. Néanmoins, certains éléments viennent nuancer l'idée du sanctuaire comme lieu compensatoire, nous invitant à suivre les pistes dégagées par les analyses de Maurice Halbwachs sur l'espace matériel. Ce dernier représente une « condition de possibilité d'un cadre permanent du souvenir. Pour procurer une illusion de permanence, la mémoire collective religieuse s'inscrit dans des lieux investis en fonction de la vision du monde portée par le groupe » (Jaisson 1999, 174). Définir cette transposition et le sanctuaire nîmois comme un « lieu de mémoire » ne doit pas conduire à l'envisager

pour autant sous le seul angle soit d'une forme nostalgique ou mélancolique du passé comme objet perdu, soit d'une conception cumulative (de Certeau 1987) : ce qui vaut en apparence pour ressassement du passé ou répétition est sans cesse réactualisé et déplacé en fonction du présent. L'aspect performatif et remémoratif des pèlerinages comme temps de souvenir, le caractère dialogique et interactif des espaces et des temps qu'ils articulent, nous indiquent que de tels lieux évoluent et sont investis de nouvelles significations. Ils engendrent d'autres types de relations et d'attentes, qui sont aussi fonction du contexte social et du renouvellement des générations. Les acteurs sociaux ne sont pas passifs dans ce procès de réappropriation :

Si on la considère comme une capacité collective et individuelle, la mémoire ne se réduit pas au stockage de faits passés, mais elle est le travail continu d'une imagination reconstructive. En d'autres termes, on ne peut stocker le passé, il faut toujours se l'approprier, et le médiatiser. Cette médiation dépend des besoins de sens, et du cadre de sens propres à un individu ou à un groupe donné. (Assmann 2001, 37)

En France, le sanctuaire permet d'enraciner les individus dans un lieu collectif et de les situer dans un passé commun qui participe des histoires française et algérienne. L'identification de ce patrimoine permet de forger une autodéfinition partagée, par le biais d'un jeu d'inclusion et d'exclusion, d'afficher une certaine cohésion culturelle. Il implique le rituel

... des opérations symboliques répétitives destinées à représenter ce qui, par hypothèse, ne peut être ni vu ni touché, mais doit nécessairement être convoqué de manière à rendre présente une absence, ce manque absolu [...]. La fonction rituelle est inséparable de la généalogie parce que celle-ci comporte l'idée de transmission à l'état pur, c'est-à-dire l'assignation d'individus successifs à résider dans une Référence construite en dehors d'eux et qui, par nature, n'a pas à se justifier. [...] Le rite et la généalogie ont en commun de se présenter comme indéménageables, la raison de l'acte ou du statut étant précisément de renvoyer au principe d'autorité. Même si le rite change dans son contenu, il fait ce qu'il a à faire : renouveler la répétition. (Legendre 1985, 199-201)

Le sanctuaire représente une manière de construire une référence à une origine commune, à laquelle les individus puissent être assignés, et met à jour, ne serait-ce qu'à travers les rites, les manières collectives de penser à la fois le groupe et les relations que ce dernier entretient avec son cadre matériel. Car, « à la différence de la croyance, le rite ne peut pas reposer sur

la seule souveraineté de l'expérience personnelle, il se soutient et même n'existe qu'à travers une communauté » (Champion 2004, 139).

Néanmoins, le sanctuaire et ses objets, fragments du passé, constituent des référents collectifs qui s'avèrent comme figés autour de la rupture. Face à la désintégration de l'univers des Européens d'Algérie, sanctuaire et pèlerinage deviennent des formes et des lieux d'énonciation susceptibles de créer de nouvelles médiations et de réinscrire une origine de la saga historique et familiale. À travers la structure des espaces tels qu'ils se dessinent hors des pèlerinages et durant ces derniers, deux types de temporalités sont mis à jour : un temps à la fois éphémère et cyclique, qui voit la « récréation » des réseaux de sociabilité, d'une image du territoire perdu et l'expression d'un lien ; et un temps « long », en quelque sorte pérenne, qui permet d'ancrer les traces d'un passé problématique. Ce temps-là condense dans le même espace des symboles collectifs à la fois de l'histoire de cette population et des histoires individuelles, sur les modes du refuge et du conservatoire. Si ce qui dure n'est pas seulement l'espace physique, mais aussi l'espace « relationnel et symbolique [...], un espace abstrait structuré par un système de relations non strictement matérielles » (Jaisson 1999, 176), qu'en sera-t-il lorsque les individus qui assuraient la lecture d'un tel lieu ne seront plus là ? Cette interrogation renvoie à la question du maintien de cette population hétérogène dans une forme d'aliénation par rapport au temps et à l'espace, liée à une Algérie qui représente un lieu quadruplement perdu : les lieux de l'enfance, ceux que les individus ont laissé en partant, ceux détruits après leur départ et, enfin, cette Algérie française qui les liait à la France. Aussi, les rapports qu'ils entretiennent avec le territoire et le temps ne vont-ils pas de soi, toute appropriation renvoyant à une expropriation passée ou possible, récurrente dans les discours, y compris sur le sanctuaire en France. Cette problématique signe la fragilité de cette mémoire sociale qui semble d'autant plus confrontée au risque de l'oubli que la relation au passé, autour de laquelle s'articule la transposition du sanctuaire et de son pèlerinage, semble difficilement à même de porter une continuité.

Références

- ALBERT, J.P. (2000), « Des lieux où souffle l'esprit », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 111, p. 111-123.
- ALTOUNIAN, J. (1990), « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie ». *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Paris, Les Belles Lettres (Confluents psychanalytiques).

Archives départementales du Gard, Nîmes, Le Gard, 1014 W 225.

Archives départementales du Gard, Nîmes, Le Gard, 1075 W 197.

ASSMANN, J. (2001) [allemand 1998], *Moïse l'Égyptien* / trad. par L. Bernardi, Paris, Aubier (Collection historique).

BAUSSANT, M. (2002a), *Un pèlerinage pour mémoire. D'Oran à Nîmes, les « enfants de Notre Dame de Santa Cruz »*. *Communauté et filiation à l'épreuve de l'exil*, thèse de doctorat, Université de Paris X, Nanterre, 3 vol.

——— 2002b, *Pieds-noirs. Mémoires d'exils*, Paris, Stock (Un ordre d'idées).

CHAMPION, F. (2004), « De la désagrégation des rites dans les sociétés modernes », dans E. DIANTEILL, D. HERVIEU-LEGER et I. SAINT-MARTIN, dir., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan (Religions en questions), p. 137-148.

CAMUS, A. (1994), *Le premier homme*, Paris, Gallimard (Cahiers Albert Camus 7).

DEBARBIEUX, B. (1995), « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'espace géographique*, 2, p. 97-112.

DE CERTEAU, M. (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard (Folio. Essais 59).

DIEFENBACHER, M. (2003), *Parachever l'effort de solidarité nationale envers les rapatriés, promouvoir l'œuvre collective de la France outre-mer*, Paris, Mission Interministérielle aux Rapatriés.

DIOCÈSE DE NÎMES (2005), *Festiv'Art 2005*, <<http://catholique-nimes.cef.fr/accueil/evenements/even050614.htm>> (page consultée le 21 mai 2005).

DUPRONT, A. (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).

EADE J. et M.J. SALLNOW, dir. (1991), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres / New York, Routledge.

HALBWACHS, M. (1938), *Morphologie sociale*, Paris, Colin.

——— (1941), *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses universitaires de France.

——— (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France.

- (1968), *La mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France.
- JAISSON, M. (1999), « Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1/1, p. 163-178.
- LEGENDRE, P. (1985), *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Leçons IV*, Paris, Fayard.
- MARTINI, L. (1997), *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, Aix-en-Provence, Publisud.
- MICOUD, A., dir. (1991), *Des Hauts Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris, CNRS.
- MORINIS, A., dir. (1981), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Westport / Londres, Greenwood Press (Contributions to the Study of Anthropology 7).
- NORA, P., dir. (1984, 1886, 1992), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 7 vol. reliés en 3 t.
- PEROUAS, L. (1983), « Le Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne à travers la France (1943-1948). Essai de reconstitution », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 90/2, p. 171-183.
- RAPHAËL, F. (1973), « Le pèlerinage. Approche sociologique », dans le collectif *Les pèlerinages. De l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Geuthner, p. 11-30.
- SEGALEN, M. (2000) [1998], *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan Université.
- TURNER, E. et V. TURNER (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Oxford, Blackwell (Lectures on the History of Religions, New Series 11).
- TURNER V. (1990) [anglais 1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure* / trad. par G. Guillet, Paris, Presses universitaires de France (Ethnologies).
- VOVELLE, M. (1976), *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier-Flammarion (Bibliothèque d'ethnologie historique).

Résumé

Cet article s'intéresse à la question du sanctuaire comme cadre de la mémoire, en analysant la transposition d'un lieu de culte marial de l'Algérie à la France, à la suite de l'exil sans retour d'une population dispersée et hétérogène, les Européens d'Algérie, qui vit ses expériences passées comme rejetées de part et d'autre de la Méditerranée. Il s'attache à examiner dans un premier temps les similitudes et les caractéristiques distinctives des deux sanctuaires, lesquelles mettent en lumière les contours d'une relation différentielle au passé. Il conduit dans un second temps à discuter la notion de lieu de mémoire, en suivant les analyses de Maurice Halbwachs sur les relations entre mémoire dite collective, temps et espace.

Abstract

In this article, I would like to examine how a shrine can be viewed as a frame of memory. My purpose is to analyse the rebuilding in France of an Algerian worship place, dedicated to the Virgin, after the exile of the repatriates of Algeria. I will attempt to highlight the distinctions and the similarities between both shrines, in Algeria and in France, in order to grasp the various outlines of the past. Following Maurice Halbwachs' analyses of relations between social memory, time and space, will lead me to question the notion of « Lieux de mémoire ».